Hans Georg Gadamer

Hacia la prehistoria de la metafísica

Alción Editora
Libera los Libros

Traducción de *Hacia la prehistoria de la metafísica (Zur Vorgeschichte der Metaphysik),* por Hans Georg Gadamer. Aparecido en *Um die Begriffswelt der Vorsokratiker (Herausgegeben von* Hans Georg Gadamer). Darmstadt, 1989, 3. unveränderte Auflage. Wissenschaftliche Buchgesellschaft (Wege der Forschung; Bd. 9).

Traducción de Fabián Mié

C ALCIÓN EDITORA, 1992
Av. Colón 350 - Piso 3 - Ofic. 9. 5000 - Córdoba
Impreso en Argentina

Nota:

εἰς τὴν ϛῦν σκέψιν τῶν αἰτίων ουδαμῶς συναρμόττει περὶ αὐτῶν ὁ λόγος

Si Ud. no ve el texto inmediatamente superior en caracteres griegos, deberá instalar la fuente SPionic. Dicha fuente (que se provee en el archivo .zip, junto al presente documento), debe ser instalada en Windows desde el Panel de Control.

Indice

HACIA LA PREHISTORIA DE LA METAFÍSICA 5

1 9

2 18

3 25

EPÍLOGO DEL TRADUCTOR 32

"A nosotros, que estamos atrapados en las aporías del subjetivismo, los griegos nos llevan una cierta ventaja en lo que se refiere a concebir los poderes suprasubjetivos que dominan la historia. Ellos no intentaron fundamentar la objetividad del conocimiento desde la subjetividad y para ella. Al contrario, su pensamiento se consideró siempre desde el principio como un momento del ser mismo. En él vio Parménides la guía más importante para el camino hacia la verdad del ser. La dialéctica, este antagonista del logos, no era para los griegos, como ya hemos dicho, un movimiento que lleva a cabo el pensamiento, sino el movimiento de la cosa misma que aquél percibe. Que esto suene a Hegel no implica una modernización abusiva sino que atestigua un nexo histórico".

Hans Georg Gadamer

HACIA LA PREHISTORIA DE LA METAFÍSICA [1]

Sabemos que no es solamente la lengua de los griegos la que hablamos cuando hacemos filosofía. No sólo el nombre, sino también la tarea específica de la metafísica ha sido hallada por los griegos, y cuando investigamos la pregunta fundamental que se plantea en ella, la pregunta por el ser, tal como se hizo un deber en el pensamiento de los griegos, esto no es, entonces, un mero esfuerzo histórico, tampoco es, por lo demás, un contacto cualquiera con nuestros orígenes griegos. Pues cada contacto semejante tiene algo develador. ¿Pero a qué se debe que este pensamiento parece tratar de nuestra propia cuestión y, sin embargo, presenta ante nosotros una y otra vez los duros contornos de algo completamente extraño? Ella nos toca, esta voz de los griegos, como si creyéramos oírnos a nosotros mismos, y, sin embargo, suena hacia nosotros como una llamada desde otra orilla, a la que nunca podremos volver, pues de ella nos aleja una fuerte corriente. Lo que surgió con el cristianismo, aquellos nuevos espacios de la interioridad que se nos abrieron, no podremos, parece, nunca más olvidarlo.

Así, en cada contacto con el pensamiento griego, tenemos conciencia de distancia y cambio, principalmente desde que tenemos conciencia de nosotros mismos, autoconciencia histórica. Leemos a Aristóteles y queremos entenderlo dinámicamente a partir de Leibniz, del aristotelismo renacentista teñido de estoicismo y neoplatonismo. Leemos a Platón como un idealista y a Parménides como al obispo Berkeley, aun cuando percibimos que no todo va de acuerdo. Pues tenemos anticipadamente un conocimiento de distancia y cambio especialmente en el sentido que el creador de la autoconciencia histórica de la filosofía (Hegel) le ha otorgado. Hegel vio en la filosofía griega el grandioso inicio de la filosofía, aunque, bajo la forma de una ingenua inmediatez despreocupada de sí

[1] (*) *Nota del autor:* "Escrito presentado en la conmemoración del 60 aniversario del nacimiento de Martín Heidegger. Frankfurt am Main. 1950, pág. 51-79.
Los pensamientos del presente estudio fueron presentados el 15 de noviembre de 1941 en la Academia de Ciencias sajona de Leipzig. (Cf. el informe en el Diario de Literatura Alemana, Núm. 63, 1942, Sp. 187)."

misma, ella no reconoce aún en el "Ser" al "Espíritu" como su verdad propiamente incompleta. El sujeto se halla aún sumergido en la sustancia y todavía no ha despertado a su ser para sí. La filosofía moderna, en cambio, (como la edad moderna en general a través de la autoconciencia de la libertad) estaría determinada por el saber de que lo Absoluto es Pensamiento, Espíritu, Vida. Y, así, sostienen los sucesores de Hegel que los griegos pensaron "ontológicamente", quiere decir que ellos pensaron el ser y no el pensar del ser, que en ellos aún no se alcanzó la posición fundamental de la filosofía dada en la autoconciencia, pues se hallaban atrapados en el objetivismo. La *querelle des anciens et des modernes* no tiene objeto sobre el suelo del pensamiento "histórico" moderno. Precisamente aquí, la investigación histórica de la filosofía antigua durante el siglo XIX tuvo por supuesto primero y obvio la superioridad de la filosofía moderna.

En tal suposición, el subjetivismo moderno ya no es más una certeza indiscutible de nuestro espíritu, y con ello empieza a transformarse también esta relación con la filosofía griega. Puede pensarse en las tremendas consecuencias que Nietzsche ha extraído de la historia posterior del idealismo alemán, o en la amenaza general de la conciencia cultural moderna, que se extiende nuevamente desde la primera guerra mundial; la "Religión del Progreso", en la que aún creían nuestros padres, ha muerto, y con ello ha cambiado el puesto de la filosofía en relación a su propia historia, pero en especial en relación a la de los griegos. La impotencia filosófica de este cambio se resume en el nombre de "Historicismo"; por cierto surge en él una nueva posibilidad para la filosofía: la de ganar un socio filosófico en el espacio histórico, que repentinamente, como otro que sabe, alza su voz y al que hay que oír, pues ya no creemos saber lo que él puede decirnos y lo que nos recuerda. Especialmente desde que la pregunta fundamental de los griegos, la pregunta por el ser, fue despertada por Martín Heidegger en forma renovada, a partir precisamente de los problemas de la más reciente filosofía que desespera del idealismo, la pregunta de los antiguos alcanzó una nueva y poderosa vida. Lo otro, lo de los griegos que es extraño a la propia preocupación, no es meramente comprensible como tal a una comprensión activa. Precisamente se muestra como otro y extraño en el filosofar propio, como el dominio olvidado, sobreentendido, de la filosofía griega del ser sobre la totalidad de la tradición occidental.

El mismo acabamiento secular que Hegel creía dar a la historia universal del espíritu está regido por el principio metafísico de los griegos. Quien quiera salir fuera de Hegel y del idealismo debe volver hacia atrás de la metafísica griega, como Nietzsche, que, en lucha contra el platonismo y el cristianismo, buscó la filosofía en la época *trágica* de los griegos, en las grandes figuras plásticas de los filósofos anteriores a Sócrates. La prehistoria de la metafísica griega no posee ya con ello el significado de un primer y, por tal, incierto y arcaico paso en dirección al camino de la verdad, ya se vea alcanzada esta meta en Aristóteles o Tomás, en Kant o Hegel, ya en otros a partir de quienes cada uno es visto como un aporte al enriquecimiento de la investigación; sino que lleva en sí una decisión histórica que se ha consumado en la proximidad originaria a favor de otras posibilidades impensadas de la verdad y que es capaz de hacer recordar algo que aún debe ser pensado.

Lo que se llama rasgos "arcaicos" del pensamiento griego bajo la suposición de la autoconciencia histórica se hace, así, objeto de un interés propio dirigido filosóficamente. A continuación, el concepto griego del ser debe ser considerado bajo este punto de vista. Su adquisición y elaboración es, por cierto, el acontecimiento primero de la metafísica griega. Parménides de Elea se yergue dominante a la entrada de esta historia, cuyo transcurso hasta Aristóteles representa una continuación de las transformaciones del pensamiento eléatico sobre el ser. Es característico de esta posición de Parménides en el origen de la metafísica el que su filosofía no quiera adaptarse a la imagen histórica que acuñó Aristóteles, al referir teleológicamente sus predecesores a su propia filosofía. Donde éste habla sobre ello, tanto en el primer libro de la *Física* (A 2-3), como en el primer libro de la *Metafísica* (A 5), no "entra" la discusión con su filosofía (εἰς τὴν ϛῦν σκέψιν τῶν αἰτίων ουδαμῶς συναρμόττει περὶ αὐτῶν ὁ λόγος). No obstante, ella no es evitada en ambos pasajes: pues su consideración tiene interés objetivo (ἐχει γὰρ φιλοσοφίαν ἡ σκέψις). El interés crítico de Aristóteles se limita a la inconsecuencia interna del poema[2] de Parménides, que junto a la

[2] 1 N. del T. *Lehrgedicht* es la palabra alemana que se usa para referirse habitualmente al "poema" de Parménides. Significa literalmente "poema didáctico", aunque elegiremos aquí *y* en lo que sigue la más común expresión castellana "poema" de Parménides para traducirla.

verdad del Ser único colocó también la imagen del mundo dominada por contradicciones, propia de la opinión humana. Aristóteles interpreta esta inconsecuencia como expresión de la consecuencia objetiva del problema de la *Physis,* y por medio de este rodeo se deshace, según parece, de la filosofía eleática en su interpretación histórica. Pero él sabe muy bien que al menos Parménides no piensa, al modo de los "*physiologoi*", lo Uno en el sentido de *Hyle,* sino que alude a lo Uno según el *Lógos.* Sin embargo, esto significa que el problema ontológico del ser del ente, al cual la metafísica de Aristóteles da una respuesta a través de la teoría de la sustancia y las categorías, está latente en la problemática "arcaica" de Parménides. El esquema aristotélico de desarrollo —manifestación de la propia verdad de las cuatro causas— no se puede aplicar bien a aquél, puesto que ya abarca la totalidad del problema metafísico. Esto se prueba en Platón mejor que en ningún otro, quien allí en sus diálogos donde más se acerca a la cuestión del Ser hace que un eleáta enseñe a los personajes de sus diálogos, sea que el viejo Parménides mismo supere en el proceso dialéctico la rigidez insostenible de su teoría del ser, sea que un extranjero de Elea exija la misma superación. Pero hace que el mismo Sócrates retroceda respetuosamente ante la noble profundidad del viejo Parménides. Todo esto indica que Platón ocupa un lugar principal en la historia efectual[3] de la filosofía eleática: más allá de las doctrinas de ésta, él

---

[3] [2] N. del T. Elijo verter aquí "historia efectúa!" por el alemán *Wirkungsgeschichte.* Esta palabra es clave en la ontología hermenéutica de Gadamer. La encontramos tematizada en un escrito posterior al que aquí se presenta, pero, con seguridad, su sentido es allí esencialmente el mismo que aquí. Seguimos a los traductores castellanos de *Wahrheit und Methode (Tübingen, vierte Auflage, 1975, Mohr «Paul Siebeck»). Verdad y Método,* (Salamanca, tercera edición, 1988. Sigúeme, trad. de A. Agud Aparicio y R. de Agapito) en la versión de esta palabra. Con el sentido propio que la ontología hermenéutica de Gadamer otorga a la historia entendida como "historia del ser", según expresión de Heidegger, habría que leer *Geschichte* en oposición a una historia "historiográfica", como acontecimiento del sentido de la tradición, que precisamente se conforma enriqueciéndose a través de la multivocidad de "efectos" *(Wirkungen)* desplegados a partir del acontecimiento configurador. La "historia efectúal" no significa "historia de la influencia" *(Wirkungsgeschichte,* término común en la literatura comparada) de un autor sobre otros o sobre otras épocas; sino que, más bien, designa el espacio temporal donde se configura la historicidad de la comprensión del ser. De modo tal que, hermenéuticamente, no sería lo más relevante la influencia interpersonal, sino la constitución histórica de los horizontes de comprensión desde los múltiples "efectos" a través de los cuales se da la verdad. El "efecto" es histórico en su ser constitutivo del sentido que acontece, la "historia" es efectual en su ser el devenir del sentido que se plasma en los horizontes dialogantes, en la mediación entre causas y efectos.

está, sin embargo, especialmente relacionado con ella. Y, en tanto que Aristóteles ha de ser a su vez entendido a partir de su permanente discusión con la filosofía platónica, la historia originaria de la metafísica se presenta como una historia del pensamiento eléatico. En ella deben llegar a considerarse aquellos rasgos "arcaicos" que en la filosofía griega tanto nos extrañan y atraen. Los resumo como sigue:

1. El entrelazamiento del problema ontológico y cosmológico: el ser y el todo.

2. El tratamiento de los conceptos como partes del mundo: la totalidad y la parte, lo uno y la multiplicidad.

3. La prioridad de lo objetivo ante la subjetividad: el ser y el pensar.

1

La interpretación de la filosofía eleática -como en lo fundamental el hecho de su transmisión- está dominada por Aristóteles. Lo que el poema significa con ἔστι, εἶναι, con ἐόν y μὴ ἐόν y cómo se describe la verdad de este ἐόν es comprendido a partir de la distinción platónica entre el ser inteligible y el sensible. El Ser Uno parmenídeo significa el ser inteligible, lo uno según el *lógos.* La estructura completa del poema parece confirmarlo, puesto que distingue las engañosas opiniones de los mortales, que confían en sus sentidos, de la doctrina de la verdad. Y cuando Aristóteles reprocha precisamente a los otros eléatas, en especial a Meliso, el que ellos comprenden muy toscamente el Ser en el sentido de la materia sensible[4]; entonces Aristóteles distingue en contraste a Parménides como a quien manifiestamente "vio más", pues pensó el Ser como piensa el pensamiento y, por consiguiente, lo caracterizó como lo determinado y lo limitado, esto es, porque pensó el Ser en el sentido de la Idea platónica. Asimismo, Aristóteles no ignora que, en conjunto, los eleátas no conocieron otro ser que el que se ve

---

4 3 *Metafísica,* A 986 b 20.

sensiblemente y, precisamente por ello, transfirieron a éste la exigencia del Pensamiento *(De coelo* III, 1). En ello culmina justamente la crítica que Aristóteles ejerce sobre el pensar eleático: que ellos no conocieron la multiplicidad del sentido del ser, cuyo descubrimiento ocurre sólo con la distinción platónica del διοσόν, es decir, con su dialéctica.

Esta crítica aristotélica se comprende totalmente a partir de lo que el poema mismo dice. Parménides tiene a la vista el Todo del ente cuando dice τὸ ἐόν. Todas sus enunciaciones sobre lo ἐόν no afirman el ser al que se refieren los mortales cuando piensan el mundo, sino justamente este mundo en su ser, y, precisamente por ello, rechazan la imagen del mundo de la δόξα como engañosa y carente de pensamiento. Quien piensa, percibe en todo lo que es algo para lo cual los sentidos son insensibles, algo que en todo es uno: su existir[6], por doquiera uniforme, siempre percibido[7] como uno y el mismo. Parménides podría haber sido el primero que trató acerca del "ente", esto es, en lugar del plural usó el singular. Giros como τὸ ἐόν τοῦ ἐόντος ἔχεσθαι (fr. 4) [8] ο ἐόν γαρ ἐόντι πελάζει (8, 25)[9] permiten derivar bien la significación de este ἐόν a partir del Ser verdadero. Puesto que es lo ente en cada ente, el ente uno y único es en el que todo ente diferenciable se reúne sin poder diferenciarse. Pero precisamente lo ausente se reúne con lo presente. Esto, justamente, es la doctrina de aquel camino de la verdad, que "es": que toda ausencia, toda diferencia, todo cambio, toda imperfección, todo no, nunca conciernen al Ser, que no es nada más que lo que es. Tales pensamientos son no-pensamientos[10], que, como experiencia de la

5 4 Como el mismo Aristóteles lo dice con razón de Jenófanes: 986 b 24.

6 5 N. del T. *Dasein.*

7 6 N. del T. traducimos "percibido" y el anterior "percibe por los correspondientes originales *gewahrtes* y *gewahrt,* formas del alemán que tienen que ver con percibir *(wahrnehmen),* con conservar, custodiar *(bewahren), y* con el sustantivo *Wahrheit* (verdad). No se trata en este caso de un "mero percibir", de un percibir meramente sensible, sino de aquel que tiene que ver con el "percibir" la verdad *(Wahrheit).*

8 7 N. del T. "pues no está separado el ente del ente".

9 8 N. del T. "pues el ente presencia (en el ente) al ente".

10 9 N. del T. La palabra alemana es *Un-gedanken.* Con ella no se dice en primer lugar que algo resulta "impensable" *(undenkbar)* en el sentido de que algo sea "inconcebible",

nulidad, surgen del querer asegurar formas determinadas en el existir. Ellas son δόξαι βροτῶν, perspectivas humanas. El "Ser mismo" no surge ni cesa. Aristóteles pudo aún expresar una proposición semejante[11] acerca del *Eîdos,* diferenciando del ente lo que es. Para Parménides, esta diferencia sólo pudo significar que la totalidad del ser es de tal modo que ningún ente se sale de él, que ningún ente, en tanto ente, puede diferenciarse de él.

El esquema cosmogónico del mundo de los *Physiologoi* contiene una carencia de pensamiento[12], cuando piensa un surgimiento del ser. Cuando se prueban los enunciados del poema no puede dudarse de que Parménides no pudo pensar de ninguna otra manera el pensamiento puro del Ser, sino pensando todo ente como una totalidad absolutamente Presente relacionada unitariamente en sí misma. El que piensa pensando el ser no separará el ente del ente con el cual se relaciona, y, así, no se dará ni la dispersión ni el aglutinamiento de que supieron hablar los jónicos sin darse cuenta de qué clase de no-pensamiento del "a la Nada"[13] y del "de la Nada"[14] está pensado en ello (fr. 4). Aunque Parménides fije la mirada en lo impensable de esta Nada y, por ello, no quiera otra cosa que "el Ser es", él contemplará ésta su verdad como la totalidad homogénea en sí. Apartarse de la carencia de pensar[15] la Nada hace excluir del ente todo lo que los mortales saben decir acerca del cosmos de las

---

sino que con tales "pensamientos" nos hallamos ante una experiencia del pensar diferente de la experiencia a la que estamos acostumbrados. Por ello elegimos enfatizar en la traducción el "no" referido al pensar mismo en vez de desviarnos ya hacia el objeto del pensamiento, ya hacia la imposibilidad de concebir tales pensamientos. No sin reparo preferimos en la traducción esta extraña expresión castellana, que por lo menos no va contra las reglas del idioma. A favor de ella podemos decir que el prefijo alemán *un* tiene sentido activo, a diferencia de la mera carencia que denota el sufijo *los.* No-pensamiento indica un pensar que va *contra* sí mismo y sólo sigue siendo pensamiento de modo transformado.

11 10 *Metafísica* Z 1033b 17, *Metafísica* O 1051b 29, *Metafísica L* 1069b 25.

12 11 N. del T. *Gedankenlosigkeit.*

13 12 N. del T. *Ins Nichts.*

14 13 N. del T. *Aus dem Nichts.*

15 14 N. del T. *Gedankenlosigkeit.*

cosas. El solo pensamiento de que el Ser es, debió ganar a partir de allí, la forma visible de que el Ser es Uno. Así, leemos, tanto en la doxografía como en el escuela eleática, que todo Uno es y que el ser de lo múltiple es impensable.

El hecho de que el mismo Parménides (y no en primer lugar el malentendimiento de sus seguidores)[16] transfirió lo Uno según el *lógos* al ser visible de las cosas, como dice Aristóteles, es, por cierto, una descripción totalmente correcta a partir del final desarrollado de la distinción platónico-aristotélica del ser inteligible y del sensible. Pero no es un mero carácter gráfico arcaico de la lógica parménidea pensar el Ser del ente mismo como un ente, sino, tal como enseña la historia de la metafísica, una relación constantemente mantenida dentro de la distinción pensante del ser y el ente con un no pensado. El ser es la Presencia del ente. El puro pensamiento del ser no piensa más que la pura Presencia. Esta es "en lo que" todo ser es; y ¿en qué otra cosa es todo ser si no en la totalidad del ente?

Sabemos por la historia del pensamiento eléatico que el Ser-en es en efecto uno de los problemas dialécticos que Zenón pensó respecto al Ser[17]. ¿Dónde es la totalidad? Esta es una cuestión que sólo supo dominar Aristóteles dándole vuelta a su sentido, esto es, tomó el Ser-en en otro sentido. Los eléatas, por su parte, tienen que haber pensado, tal como enseña la historia de este problema, que el Ser es "en sí mismo" (καθ᾽ ἑαυτό τε κεῖται Parménides fr. VIII, 29; *Teeteto* 180 e; cf. la discusión de este ser-en-sí-mismo en Gorgias B 3, 70, en Aristóteles, *Física* IV, 3 en relación a Zenón, así como la argumentación de Anaxágoras A 50), y con esta paradoja cosmológica formularon, con todo, algo sobre el Ser, en tanto piensan la totalidad como abarcante, no ya como abarcada. Pues ellos piensan con esto un Ente que, a diferencia de todo ente, excluye el devenir y el perecer, precisamente porque abarca todo ente. Esto abarcante se representa, consiguientemente, en uniforme extensión espacial, de modo que en ello se piensa un continuo espacial, que también

---

[16] [15] Kurt Riezler, *Parménides* (1933), llega a la conclusión contraria, ya que acepta acriticamente la forma en que Platón y Aristóteles destacan a Parménides. Cf. mi recensión, *Gnomon,* 12. 2.

[17] [16] *Vorsokratiker,* Zenón B 24.

representa el en-qué abarcante de su Presencia para todo ente. O también, se ve la homogeneidad indiferenciada de esta totalidad del Ser. En tanto se diferencia de toda determinación cualitativamente distinta, está pensada como la materia, como la indeterminación vacía de formas posibles. Pero se trata, manifiestamente, de traducciones del pensamiento eléatico del ser a un lenguaje posible solamente mediante la diferenciación platónica de lo inteligible y lo sensible. En realidad, lo que hay es "todo Ser", nada le falta, y precisamente por ello es "limitado", pues no remite a ningún otro posible, a nada que esté fuera. Tiene el carácter del Ser justamente en tal Presencia completa; es "en su Ser" lo que se exime del uso, que es la experiencia que el hombre hace de cada ente. Esta necesidad del pensamiento "lo mantiene dentro de las barreras -que lo rodean- del límite"[18]. Pensar sólo el ente es la misma necesidad del pensamiento, es decir, pensar la Presencia; necesidad que sirve de fundamento a todas aquellas formas indirectas de demostración que caracterizan al pensamiento eleático, a la argumentación del poema: "Pues no es imperfecto; si lo fuera, entonces en todo tendría imperfección" (fr. 8, 33); a la argumentación de Meliso: "Si el Ser se hiciera diferente sólo por un cabello en 10.000 años, perecerá por completo en la totalidad del tiempo" (B 7); pero también ante todo a la argumentación de la dialéctica de Zenón. Todas se basan en el principio: "Es por cierto visiblememente lo mismo decir ésto una vez o afirmarlo siempre" (fr. 1). La necesidad del pensamiento, en la medida en que es ilimitado en su propia posibilidad, contradice la imagen del mundo que ofrecen los sentidos. Aquélla es la base de todo argumento: que lo pensable es pensado como lo que es, o sea, como lo Presente (B 1-4; A 29 etc.). También la supuesta oposición entre el "todo simultáneo", el νῦν ἔστι ὁμοῦπᾶν del poema (fr. 8, 5), y el "Siempre y eterno", el ἀεὶ ἦν ὅ τι ἦν καὶ ἀεὶ ἔσται (Meliso, fr. 1), entre la limitación del Ser, según Parménides, y la ilimitación del Ser, según Meliso (fr. 6), es sólo externa. El pensamiento de la totalidad tiene esta doble posibilidad de ser representado tanto en su Presente visible, como en su ilimitada capacidad de ser hallado como Presente, en el Ahora o en el Siempre, en el Aquí o en el En Todas Partes.

---

[18] [17] Fr. 8 v. 30 s.

[19] 18 N. del T. "siempre era lo que era y siempre será".

El pensamiento a causa del cual los eléatas, como dice Hegel, desecharon los dioses sensibles, el pensamiento del Ser, piensa a éste, por cierto, como un Ente, como lo Ente. Y cuando en la historia efectual del pensamiento eleático encontramos el átomo pensado como el ente verdadero (el τό ετῇ ὄν de Demócrito), entonces se confirma en ello lo fructífero de esta relación. Pero allí mismo donde por primera vez se diferencia fundamentalmente el ser inteligible y el sensible, incluso en la doctrina platónica de las Ideas, persiste insistentemente la misma relación. Las Ideas son caracterizadas por los rasgos que corresponden al Ser eleático. También ellas son "completas, simples, sin mutación" *(Fedro.* 250c). También ellas "son siempre, sin surgimiento ni cesación, sin crecimiento ni disminución" *(Banquete,* 211a). Pero también ellas tienen, ante todo, aquel carácter de ὅλον que correspondía al Ser eleático. También el *Eîdos* es lo que es con exclusión de todo no-ser; "no es otra cosa que eso", αὐτό. Precisamente ésto diferencia al *Eîdos* de todas las cosas que toman parte en él, el que no está mezclado con su contrario, el que sea "pura" y completa Presencia. El *Eîdos* de lo bello es lo "bello mismo" justamente porque no es nada más que bello, pues en él nada hay feo. Sólo ello constituye el ser del *Eîdos.* Así resulta totalmente correcto lo que Stenzel dijo una vez en relación a la teoría del cielo aristotélica, expresando que "todo fuego", "todo aire", son esencialidades puras, sin mezcla, ya que materia y forma son, entonces, una[20]. Ello está pensado eleáticamente aunque por cierto en lenguaje conceptual aristotélico. La esencia pura, sin mezcla, del ser, que no es "nada más que ser", esto es, que es pura Presencia, es "todo ser". Así habla Platón en el *Filebo* acerca del fuego que está en la totalidad como del fuego "puro" que tiene toda la *dynamis* que corresponde a su naturaleza justamente en tanto no es "nada más que fuego" [21]. Y también se puede pensar, con seguridad, en la doctrina del *Noûs* de Anaxágoras. Puro y sin mezcla por sí, éste tiene su poder sobre todas las cosas (κρατεῖ) en tanto no es nada más que el percibirlo (γνώμην ἰσχει) (fr. 12), y es pensado como algo totalmente Presente, que todo lo atraviesa y todo lo separa. Y aún cuando Platón indica una idea de relación, por ejemplo la igualdad

[20] 19 J. Stenzel, *Zahl un Gestalt,* p. 85 Anm. I.

[21] *20 Filebo,* 29 c.

o la semejanza, entonces el *Eîdos* es fundamentalmente un plural, y puede decir así: αὐτὰ τὰ ἴσα, αὐτὰ τὰ ὅμοια, esto es, un par ideal, tal como es la pura relación sin estar mezclada con lo desigual o lo desemejante.

El *Eîdos* platónico es el "verdadero ser" del ente. Lo que pensó Parménides en la unidad y la totalidad del Ser se piensa aquí como el respecto[22] en relación al cual cada ente es pensado e interpelado en su ser. Con todo, este respecto es la esencia total del ente mismo, como lo que es completo, lo que es. Este ser-que[23] del ente es su ser, su verdadero ser, esto es, Presencia constante. Es por cuanto se representa y sólo en tanto es también "imagen originaria que es"

---

[22] [21] N. del T. Vierto *Hinblick* a través del castellano "respecto". Este señala la *hypóthesis* platónica del *Eîdos,* el ser del ente. En alemán, este sustantivo se halla comúnmente en construcciones que lo sitúan como lo que apunta a algo que está a la vista, y en consideración de lo que se hace algo. Lo que al estar señalado y puesto a la vista hace visible el en cuanto a qué es tomado algo *(in Hinblick auf...).* Aquello que está *(steht)* simplemente es lo que el pensamiento griego caracterizó como lo que es, que se halla ahí delante por sí mismo y que desde sí da a ver un aspecto *(Anblick).* El mirar correspondiente a este aspecto deja verlo como tal en tanto a el corresponde teniéndolo ante sí, dejándolo ser ahí delante al modo en que se presencia el aspecto, esto es, constantemente. *Hinblick* retiene en sí el mirar en una dirección determinada hacia (hin) lo que alumbra y se deja ver desde sí, siendo posible el mirar sólo a partir de la luz, siendo el mirar visión, de un aspecto. Acorde al contexto griego al cual pretende traducir no se trata de un aspecto puesto por el sujeto representante, sino de un aspecto que se ilumina desde sí mismo ("re-presenta" una imagen originaria, dice Gadamer) y al que el hombre corresponde mediante un ver apropiado al respecto que le pertenece. Sólo en vistas de este respecto se hace posible el habla, sólo respecto de... se hace posible un algo: tal será el "resultado" que, no por casualidad, se halla antes de la extensa discusión sobre la posibilidad del habla que encontramos en el *Cratilo.* Muy necesario resulta tener en cuenta *Hinblick* en relación al platónico *blepeín,* considerado como el apropiado estar respecto de las *ousías.* Para esto último *cf Cratilo* 389-390, *República* VI 507c-509c. Estar respecto a... implica la respeclividad de la visión y la vista misma como respecto, pues a través de su luz, engendrada desde la luminosidad, se ilumina el ente.

[23] [22] N. del T. *Wassein des Seinden.* No designa con esta expresión Gadamer la *essentia* del ente. Procura atrapar el momento crítico en el pensar de Platón: la inclinación definitiva y duradera a pensar la entidad del ser en el movimiento superador de la imposible rigidez del Ser eleático. *Was-sein* indica el lugar donde se desarrolló el pensamiento platónico del ser: la Presencia de la Idea dialéctica. *Was-sein* habla también del momento constitutivo de la metafísica, que comienza con el intento de pensar la entidad del ser, abandonando la pregunta por el ser del ente, interrogando por el *que (was)* del *ser (sein). Was* no es en primer lugar interrogativo, sino determinativo.

para el pensar y el concebir, el respecto, sólo a través del cual se hace posible en general el habla. Sin embargo, la filosofía platónica no se agota en el pensar de las Ideas, para sólo conservar a su manera el pensamiento eleático del ser; tal como, a su modo, lo hace el materialismo atomista. El pensar de las Ideas no es otra cosa que el supuesto destacado por Platón, una y otra vez con mucho arte, la hipótesis de su filosofar. En tal sentido, la tesis inglesa acerca del origen pitagórico del pensamiento del *Eîdos* sigue siendo todavía más correcta que la opinión dominante en la investigación alemana, según la cual el muy mentado (τὰ πολυθρύλετα *Fedón* 100 b) supuesto de las Ideas es ya la auténtica filosofía platónica. Esta comienza cuando pregunta por el ser de estas Ideas, por su multiplicidad y por el aspecto que les da unidad, por la Idea del Bien *(República* VI). Pero precisamente aquí se halla otra vez una influencia persistente de la relación eleática del ser y la totalidad del ser. Por cierto, es la distinción de la διττὰ εἴδη, de lo sensible y lo inteligible el fundamento puesto por Platón, y los neoplatónicos no tienen razón cuando interpretan esto mismo ya en el poema de Parménides. Pero también es poco platónica la *Interpretación* neoplatónica de ambos "mundos" y de su interrelación. La imagen de la participación de lo individual en la Idea es, para Platón, una descripción provisoria que define únicamente el sentido de la hipótesis del *Eîdos.* La "Idea del Bien", en cambio, es el comienzo ya no presupuesto, por el cual se entiende la totalidad del ser; pero esto es como el orden de las Ideas que se representa en el conocimiento del alma. También el ideal de la inteligibilidad total es pensado ahora como un entender total, como lo μέγιστον μάθημα *(República* 505), y el orden de las Ideas se piensa como el mundo propiamente entitativo en el lugar supraceleste.

Esto se aclara brevemente en un ejemplo del *Fedro.* Allí, Sócrates compara el arte de curar y el arte de hablar. Como el médico necesita del conocimiento del cuerpo sobre el cual quiere influir, así también el orador necesita del conocimiento del alma *(Fedro* 270b). "¿Crees tú ahora ser capaz de reconocer adecuadamente la naturaleza del alma desconociendo la de la totalidad?". Remitiendo a Hipócrates, Fedro responde que ello no es posible ni siquiera en cuanto al cuerpo. Y luego Sócrates desarrolla una imagen del verdadero orador, que procede a partir de un auténtico saber; aquél tiene el conocimiento del alma y de los discursos y sabe adaptar lo

uno a lo otro. Como constantemente en el *Fedro,* también aquí permanece lo propio irónicamente velado. Se revela cuando se pregunta en qué medida no puede salir del paso semejante orador sin el conocimiento de la naturaleza de la totalidad. Es claro qué sería un orador universal, como quien dice hipocrático; aquel que conociera y produjera los discursos correctos. Pero los discursos correctos no son tanto los modos formales del discurso -eso es una apariencia irónica-, sino que están determinados por *lo que* dicen, la verdad de las cosas, las Ideas mismas. No existe ningún arte de hablar conocido que en su contenido (y no sólo según la forma) no sea dialéctica, es decir, saber de las Ideas. Sólo el filósofo se halla en camino de ser el verdadero orador, que piensa la naturaleza de la totalidad, esto es, el verdadero ser de lo que es. Así ve el alma, yendo más allá, en el ser del mundo suprasensible —y esta cosmología platónica del ser suprasensible no determina únicamente la imagen del destino del alma, sino la de la estructura del mundo—.

Echemos, por último, una mirada a Aristóteles; así parece que finalmente entramos en el reino de la verdad que acerca del ser se nos ha confiado. Es el rasgo nominalista en el pensamiento aristotélico que nos resulta tan familiar. Sólo el ente en cada caso individual es. Los principios de su ser, como todo universal, no tienen un ser-por-sí independiente; ellos son meramente nuestras construcciones conceptuales mediante las que concebimos el ser. En el lenguaje de la *Metafísica* aristotélica, especialmente en la primera fase de su elaboración, representada por el Libro XII, en la cual rige aún por completo la oposición a los platónicos, se dice: Los principios del ser de las cosas de la naturaleza no son, en definitiva, idénticos para todo, sino que son los mismos sólo analógicamente. Sólo es uno e idéntico el sentido de la interpretación, según, la cual el ente es interpretado en cada caso a partir de sus causas. Materia, forma, fin y producción del movimiento son, por cierto, diferentes en cada ente, pero en cada uno están estos cuatro modos de causalidad. Lo mismo vale para la interpretación de las categorías a partir del ser o según δύναμις y ἐνέργεια. Pero se introduce sobre este aspecto, que muestra a cada ente como el mismo analógicamente, un aspecto totalmente distinto que ve reunido a todo ente en una única relación de ser y movimiento, pero entonces, junto a este aspecto distinto que es el productor del movimiento está

lo que mueve a todo, en tanto primero de todo (1070b 34). O: causa del hombre individual es su padre -y además el sol y el eclipse (como las causas de la vida en general)—. Nuevamente, de este modo, la pregunta por el ser pregunta también por el mundo, por su orden unitario. Esto se hace completamente claro donde Aristóteles da el paso más allá del mundo (en el sentido de la naturaleza) hacia el ser inmóvil. A partir del pensar moderno, este paso es concebido ante todo simplemente como un paso cosmológico, o bien dinámico: como la pregunta por la fuerza que mueve el orden móvil total; fuerza de la que se ha de pensar sólo que es igual a su efecto. Pero para Aristóteles sólo se cumple en este paso la pregunta por el verdadero ser del ente, y, por tanto, este paso conduce más allá de lo que exigiría la mera "salvación de los fenómenos"[24]. Tiene que haber un ente que sea más ente que todo ente que mueve, un ente que no solamente cause el movimiento: con ente cuya Presencia pura (ενεργεια) dé cumplimiento ya auténticamente al sentido del ser: lo divino, que es por sí mismo Presente. También esta "prueba cosmológica de Dios" es en lo decisivo de cuño eleático. Tal como Parménides temía, a partir de una única imperfección en el ser, su completa nulidad, Meliso, a partir de un único cambio en 10.000 años, la caída final de todo, así también piensa Aristóteles que tan sólo excluyendo del primer ente toda *Dynamis,* es decir, todo posible no-ser, se conjura la posible interrupción del movimiento y la caída del mundo. Todos ellos piensan la necesidad del ser, esto es, la Presencia que constituye su sentido en algo total y absolutamente ente.

2

La doctrina eleática del ser, cuando pensó el mismo como la Presencia inmutable de la totalidad del Ser, tuvo que adoptar la forma de la doctrina del uno-todo. Pero justamente porque ella, siguiendo el camino de la verdad, no quiso pensar sino el Ser, fue ciega frente a las implicaciones que estaban dadas con el concepto de la totalidad del Ser. Esto es lo que enseñan, precisamente, las

[24] [23] *Melafisica* 1040b 34: "Aún cuando *no* viéramos las estrellas, ellas no serían menos entes eternos, según creo, junto a los que ya conocíamos".

apologías indirectas de la doctrina que Zenón emprendió a través de la refutación de la suposición de la multiplicidad. No sólo el que sean muchas estas refutaciones de la multiplicidad, no sólo el que la engañosa imagen del mundo de los mortales, cuyo sistema consecuente contenía la segunda parte del poema (y que representa, por cierto, un necesario aspecto del Ser para la esencia mortal) debe tener su origen en el Ser mismo, también lo característico del mismo Ser verdadero contiene incluso lo múltiple, en tanto que todos estos "signos" del Ser no provienen sino de lo que ellos excluyen: devenir y perecer, división y separación, movimiento y ausencia, lo vacío, lo ilimitado, en lo que hace pensar engañosamente la imaginación. Es característico de la inmutabilidad, según la cual los eleátas intentaron pensar el Ser, el que no se produce el giro del pensar hacia ésta su autocontradicción interna, incluso el que Zenón desarrollara las pruebas de la argumentación dialécticamente para apoyar la doctrina de su maestro, y nunca haya supuesto cómo se volverían contra sí mismas (lo que se documenta en Gorgias, Pseudo-Aristóteles 979a). Poseemos un bello testimonio de este destino de la doctrina eleática en el *Parménides* de Platón. Allí, Platón le hace exponer a Zenón el pequeño escrito que desarrolló ricamente las autocontradicciones que se hallan en la suposición de la multiplicidad. Zenón justifica la exposición de este escrito surgido largo tiempo atrás, el cual no contiene nada fundamentalmente nuevo sobre Parménides diciendo que se lo han robado ... y, por cierto, esto significa que contra su voluntad se ha difundido entre la gente. ¿Qué significa esta historia del robo? Manifiestamente, eximir al legítimo autor y dueño del abuso que se ha hecho y del malestar que ha resultado de ello. Aquella dialéctica que Zenón había desarrollado antes con buen propósito ha ido perdiendo su sentido, ha caído en una habilidad erística que embriaga principalmente a los jóvenes. Platón presenta una y otra vez esta demonización del habla (τῶν λόγων αὐτῶν αθανατον τι καὶ αγηρων πάθος *Filebo 15*d)[25] como la imagen opuesta de una auténtica y objetiva comunicación. Conocemos también esta manera de hilar fino a partir de las descripciones de la comedia. Es ante aquel proceder barato, que tiene por fin mostrar lo múltiple como uno y lo uno como múltiple, que advierte Sócrates en el *Filebo* como ante una práctica vulgar. La

[25] [24] N. del T. "algo inmortal y que no envejece es lo que se experimenta (en nosotros) del *lógos*".

consecuencia ontológica que se sigue de semejante autodesmenuzamiento dialéctico del discurso es, sin embargo, el así llamado heraclitismo, al cual Platón desarrolla como la imagen opuesta de su propia doctrina de las Ideas. Que todo lo supuestamente ente está en verdad dentro del flujo constante del devenir otro, se demuestra precisamente a través de las contradicciones en las que se enreda lo supuestamente firme. El *lógos* destruye el ser supuestamente uno *(Sofista* 246c, *Teeteto* 157b, *Hippias mayor* 301b). Es contra esta forma vulgar de dialéctica que Platón defiende el supuesto del *Eîdos* como el ser único de la Idea igual a sí mismo, es decir, defiende, sin embargo, la verdad del pensamiento eleático del ser. Que Zenón haya presentado sus argumentaciones dialécticas en una sociedad a la cual pertenecía el joven Sócrates, explica la nueva actualidad de la doctrina eleática al mismo tiempo que, sin embargo, también la urgencia de su superación dialéctica.

Una conciencia de la dialéctica inmanente del ser eleático parece haberse desarrollado, ante todo, en el concepto de totalidad. Parménides mismo usa la palabra como uno de los signos del Ser verdadero y quiere con ella expresar más bien la indiferenciación del Ser, como lo que manifiestamente Aristóteles define como la totalidad teniendo en cuenta a Parménides: "aquello en lo cual nada falta" (οὗ μηδὲν ἄπεστι), o, en referencia especial a la totalidad del ser: "en lo cual nada queda fuera" (οὗ μηδὲν ἐστι ἔξω *Física,* III 6, 207a)[26]. Pero, como siempre, el concepto de totalidad provoca precisamente a pensar en el concepto de muchas partes en él supuesto. La doctrina eleática debió perder su sentido en esta autocontradicción dialéctica o debió transformarse de tal manera que se justificara la unidad dialéctica de totalidad y parte, uno y múltiple. Parece que en primer lugar Platón, aun cuando éste descubrió lo uno y lo múltiple como la verdadera maravilla dialéctica del discurso, empleó para la inconciente dialéctica de la doctrina eleática, que según el contenido ya se halla desarrollada en Zenón, los conceptos de totalidad y parte. De cualquier manera, encontramos el concepto de totalidad y la a él inherente dialéctica en

[26] [25] Como Parménides fr. 8 πάρεξ τοῦ ἐόντος ; por cierto el poema se refiere al Ser-total en un fundamental significado que excluye el vacío y que es captado correctamente por Meliso (fr. 7).

Platón siempre y en primer lugar en relación a la doctrina eleática. Así comienza la discusión de la doctrina del uno-todo en el *Sofista* con la dialéctica de la totalidad-unidad *(Sofista* 244d ss.), y en el *Parménides* el primer par de conceptos, donde Parménides desarrolla la dialéctica de su propia doctrina, es siempre la relación de totalidad y parte. Aún en Aristóteles se encuentra dentro de la crítica a los eleátas *(Física* A 2) como interpolación la alusión a la aporía concerniente a parte y totalidad: "si son una cosa o varias, y cómo una o varias, y si varias, cómo, y también cuando se trata de partes que no se relacionan continuamente". Pero, en ello consiste que ante todo para las partes continuas valga: "si cada uno está indisolublemente ligado a la totalidad, de modo que ellos sean, entonces, juntos uno". Precisamente a problemas dialécticos de este tipo apunta Platón en el *Filebo* (14d): "cuando alguien separa los miembros y las partes de cada uno en el *lógos* y las mantiene a todas como lo uno".

En efecto, la dialéctica de la parte y la totalidad se caracteriza por imponer formalmente el pensamiento platónico del *Eîdos.* Que todas las partes son al mismo tiempo la totalidad parece evidente, aunque ninguna de estas partes individualmente lo sea. La totalidad es, por cierto, algo diferente de cada una de sus partes; no es tampoco todas ellas. Pero entonces lo es separada de sí misma, pues todas las partes eran la totalidad. Ante el enredo de este tipo de dialéctica aparece la necesidad que está en el supuesto del *Eîdos*[27]. Pero cada *Eîdos* implica la misma dialéctica: ser totalmente y, sin embargo, en la participación de lo múltiple. Parménides complica al joven Sócrates en la dialéctica del concepto socrático de Idea. Es el ser-por-sí del *Eîdos* lo que no se puede mantener, o, para formularlo positivamente: que lo uno mismo es múltiple. En el *Sofista* de Platón se desarrolla esta inherente multiplicidad de la Idea, en expresa superación de la tesis eleática. El ser mismo es uno y múltiple, es idéntico a sí mismo precisamente en tanto es diferencia (de cada uno respecto al otro). Cada ente es lo que es sólo en tanto no es otro. Justamente cuando no es "nada más que" no es todo lo otro. Así

---

[27] [26] *Cf. Hippias mayor* 300 s. Ya en el *Fedón* (101b) se ejemplifica a través de la esencia del número la hipótesis del *Eîdos.* Es en la doctrina de los números ideales donde se encuentra la relación del uno *y* el dos, en la cual se reconocen los ἀρχαί de todo número e Idea.

sobrepuja la seriedad objetiva de la dialéctica al juego vacuo del sí y el no. La estructura interna del ser, tanto su multiplicidad como su unidad, es lo que se refleja en la volubilidad (πλάνη) del *lógos.*

Toda superación se remite a aquello que supera y depende de ello. La dialéctica platónica es dependiente del pensamiento eleático del ser, al que ella resuelve. En nada se ve ésto tan claramente como en el uso detallado que Platón hace del concepto de mezcla, yendo mucho más allá del ámbito en el cual se puede hablar en sentido estricto de mezcla de componentes que originariamente son para sí. Platón no habla solamente de la mezcla de lo bello y lo feo, de la mezcla del ser y del no ser, de lo idéntico y lo diferente —mezcla significa incluso (en la doctrina de los cuatro géneros en el *Filebo)* la relación de lo determinante y lo indeterminado[28]. Incluso la esencia de la determinación y de la medida son comprendidas a partir del fondo eleático. En verdad, el pensamiento de la mezcla es sólo una de las numerosas formas en las que Platón describe la verdadera relación de las Ideas, como entrelazamiento, asociación, parentesco, participación, etc. Pero todas ellas tienen que presuponer el rasgo esencial común, el ser-para-sí de lo que está en relación. Mas ello significa partir del concepto eleático del ser y experimentar la relación de las Ideas entre sí como dialéctica.

Todo discurso es dialéctico, pues es siempre ya más que mero nombrar[29] lo uno. Mientras dirige la palabra a algo como algo, lo determina como algo, o lo interpreta como algo; ya conlleva siempre una multiplicidad de aspectos (Ideas) y su unificación en la unidad de una "mención"[30]. Es, simultáneamente, cada vez múltiple y uno. Parece que fue Antístenes quien buscó evitar la confusión dialéctica que surge en esta estructura del *lógos,* renunciando a la síntesis propia en el discurso y permitiendo en lugar de la determinación definitoria sólo el nombrar tautológico *(Sofista* 251b). También por eso es comprensible la influencia del pensamiento eleático del ser hasta en la terminología. Cada cosa mentada[31] debe ser una "Idea

---

[28] [27] Cuando lo observé en mi libro *Platos dialektische Ethik* (1931), no veía todavía el fondo eleático y la relación con el origen de la dialéctica.

[29] [28] N. del T. *Nennen.*

[30] *29* N. del T. *Meinung.*

[31] *30* N. del T. *Gemeinte.*

indivisible" *(Teeteto* 205c ἰδέα ἀμέριστος). Antístenes (si es que es él) sería, según esto, el defensor de un socratismo eleático, el cual enfrenta al errar y fluir de los *lógoi* insistiendo en la identidad de lo mentado, tan decididamente como los eleátas se oponen a la imagen del mundo de los mortales. Por cierto, Platón trata todavía esta teoría con desdén. El toma posición en medio de este enredo enigmático de lo uno y lo múltiple que constituye al *lógos.* Pero ha consagrado uno de sus diálogos más importantes, el *Teeteto,* a la tarea de descubrir las aporías en las que se enreda la adhesión al concepto eleático del ser. Pues no posibilita ninguna comprensión real de lo que sea el conocimiento y la ciencia. El saber no puede ser simplemente la inmediatez de lo que está en él presente, ya se fundamente ello a la manera de Heráclito y Protágoras y se busque en la αἴσθησις, en la evidencia de la inmediatez, ya en la *dóxa,* en la "opinión" —según su fundamento ontológico, estas doctrinas están determinadas por el eleatismo, esto es, ellas fracasan en el problema de lo *pseûdos,* del error; no pueden aclarar lo que es el error, porque el error y el saber no se fundamentan en la inmediatez del contenido, sino precisamente en la relación de la interpretación, por consiguiente en el carácter de cómo del *lógos* –. Platón reconoce el poder de confusión que se da en el *lógos.* Puede ser, en tanto la unidad de lo mentado se halla asegurada y comprobada a través de la experiencia sensible, irrisorio y poco digno de una consideración seria, sin embargo no puede negarse, por cuanto se trata de comprender la identidad de la Idea, el λόγος οὐσίας. Aquí sólo el ejercicio dialéctico incesante es capaz de impedir que a través de la homonimia del lenguaje se esté forzado a apartar la vista de la cosa. El excurso de la *Carta Séptima,* así como la exigencia de la ejercitación dialéctica formulada en el *Parménides* de Platón, coinciden en que el *lógos* por sí mismo nunca puede protegerse ante el derrumbamiento en lo inadecuado a la cosa. Y, en efecto, lo que Platón desarrolla como solución de la confusión dialéctica del *lógos,* el método de la *diaíresis,* presupone ya en el fondo la conducción objetiva del mirar, tal como nuevamente destaca con razón la crítica de Aristóteles al valor de este método[32]. Pues incluso el criterio de la división no resulta de los conceptos mismos, sino de la pre-visión de la cosa mentada que se halla en la mirada a través de la multiplicidad de sus determinaciones. El *lógos* de la cosa es

[32] [31] *Primeros analíticos* A 31.

justamente una multiplicidad, porque la serie de géneros, que al final deja aparecer lo uno como el *Eîdos* uno indivisible, está "reunido" con él.

La *diaíresis* de las Ideas repite en el suelo del *lógos* lo que Platón ha recogido de los eleátas a través de la dialéctica del todo y las partes. Como allí, los momentos individuales del *lógos,* por ejemplo en el *Parménides* lo uno y el ser son tratados como partes de una totalidad y por cierto también nuevamente como totalidades que se excluyen entre sí, así también la *diaíresis* de las Ideas es la división de una totalidad en sí misma nuevamente totalidad. La *diaíresis* es, por consiguiente, el giro positivo de la dialéctica del todo y la parte, o sea, de lo uno y lo múltiple, la "*euporía*" tras la "*aporía*" *(Filebo* 15c). Ella constituye la estructura de la *téchne.* Pues cada definición presupone en verdad una totalidad del saber. La precisión de todos los tonos y de sus relaciones posibles es la música misma; la precisión de todos los sonidos en el sistema de la escritura es el arte mismo de escribir y de leer. Hasta tal punto no hay una única definición, sino que más bien cada definición contiene el entrelazamiento de las Ideas. La transformación del concepto del ser que trae el *Sofista* es la consecuencia ontológica necesaria de esta comprensión de la esencia del *lógos.* Ser es siempre al mismo tiempo no-ser, esto es, aquello en lo cual se diferencia de todo otro, o: todo lo que no es. El *lógos* es pensado, por consiguiente, tanto en Platón como en Aristóteles, como síntesis, entrelazamiento, mezcla de determinaciones. El nombre[33] y el verbo[34], que sólo juntos constituyen la unidad del discurso, son una reunión de "partes". También Aristóteles destaca explícitamente que sus partes no son sólo las porciones materiales existentes de la totalidad, sino que también lo son lo que llamamos elementos de una definición (τὰ ἐν τῷ λόγῳ τῷ δηλοῦντι ἕκαστον, καὶ ταῦτα μόρια τοῦ ὅλου *Metafísica* 1023b 22)[36]. Al lector de la *Metafísica* de Aristóteles sorprende al comienzo del teológico Libro XII el siguiente giro: "sobre el ser se

---

[33] [32] N. del T. *Hauptwort.*

[34] *33* N. del T. *Zeitwort.*

[35] [34] N. del T. además de los entes que están en el *lógos* que muestra a cada ente, también los elementos son partes del todo.

[36] [35] Cf. También *Física* 207a 26 el giro ἐν μορίου λόγῳ para lo ἄπειρον.

dirige la consideración. Pues se investiga los principios y causas de lo que es ser. Es decir, tanto como cuando el todo es una totalidad, el ser es su primera parte; así también si sólo se pone en sucesión, entonces viene primero el ser, luego la cualidad y después la cantidad". "Totalidad" (ὅλον) está generalmente en oposición a "todo" (πᾶν), en tanto en este último no se trata de la situación de las partes unas con otras; pero aquí se halla ante todo en oposición a lo uno según la sucesión, que se podría encontrar (con Espeusipo) en la estructura del ser. El ser no es sólo lo primero de una serie, sino también aquello en lo cual todo lo otro tiene su referencia (πρὸς μὲν γὰρ ἓν ἅπαντα συντέτακται)[37].

¿De qué habla aquí Aristóteles?: ¿del orden de las categorías, de la multiplicidad del ser? ¿O de la estructura del mundo, del orden de los ámbitos del ente? ¿Es la misma palabra la que rechaza el dominio de lo múltiple *(Metafísica* XII, 10) y hace concluir todo discurso sobre el ser en el ser-que del ente? ¿Es la prioridad del ser-que simultáneamente la medida del ser-ente y, por ello, el principio del orden jerárquico de todo lo que es?

3

A los signos del ser, que conducen a Parménides por el camino de la verdad, pertenece también el νοεῖν. Es claro lo que ello significa Presencia para... La verdad es el ser-manifiesto de esta Presencia y de esta actualidad. Por ello, con el ser está siempre presente lo que a él le es presente: "el pensar". Corresponde no dejarse arrastrar aquí a la interpretación idealista del pensar antiguo por el uso del concepto alemán. Que el pensar es el pensar de un ser pensante, no significa aún que sea el ser del ser pensante, a partir de lo cual se comprenden el pensar y el ser en él pensados. En la interpretación del poema, los intérpretes son conducidos siempre a la tentación de traducir la forma activa de νοεῖν en pasiva y de exponerse al reproche de una traducción falsa. Ya que, por cierto, es sin duda más correcto decir: lo mismo es ser pensado y Ser, que: lo mismo es pensar y Ser. Cuando en el poema se dice: "pues no sin el Ser, en el

[37] [36] N. del T. "pues todos los entes se hallan puestos conjuntamente hacia lo uno".

que se expresa, hallarás el pensar" (fr. 8, 35); se intenta, de este modo, comprender contra toda natural posición de la palabra: "Pues no sin el Ser hallarás el pensar en el que se expresa" (así Fraenkel en *Parmenides studien).* De tal manera, rige poderosamente el prejuicio subjetivista de la época moderna la comprensión del expresar y con él del *lógos.* Pero el ser no se expresa en el pensar, sino el pensar en el ser. Precisamente ésto es lo que significa ser-expresado: ser-manifiesto del ser. El pensar no es la libre posibilidad del bosquejo que se representa hacia el vacío, sino que significa siempre Presencia, esto es, es siempre un testimonio del ser; así lo vacío conserva[38] el no ser, es decir, es un no-pensamiento. Lo que se puede decir y pensar *es* (fr. 6[39]), esto es, no se puede salir de la Presencia del ser, cuyo percibir[40] es el pensar. También la engañosa interpretación de la imagen del mundo de la *dóxa* concibe al pensar como una relación entre entes, como un más, a través del cual se distingue uno de otro y mediante el que se deja que lo otro sea por sí (Parménides, fr. 16). En este sentido, todo ente tiene un modo de conocimiento, es decir, una referencia propia a un otro[41]. Toda la teoría de la percepción presocrática se apoya sobre este concepto de uno con otro que hace aparecer en el ser mismo el ser-perceptor[42] *(Noûs).*

Notoriamente, fue Anaxágoras el primero que pensó este ser-perceptor como un ser-por-sí, en el esquema de un modo de pensar teórico corpuscular, tal como este esquema surgió a partir de la coacción del pensamiento eleático del ser; coacción que continúa en aquél imperando. El *Noûs* es la materia más sutil que atraviesa por

---

38 37 N. del T. *wahr.*

39 38 Así debe unirse, según creo, y traducir τὸ ... ἐόν cuando se quiere conservar su completa fuerza verbal.

40 39 N. del T. *Vernehmen.* Es preciso pensar este vocablo en relación a la 'percepción del *noûs,* es decir, remitirlo al contexto del conocimiento del ser, y no al moderno de una *Wahrnehmungslehre* (teoría de la percepción). *Vernehmen* guarda relación con oír, escuchar, y en este párrafo del texto con un recibir-percibir lo Presente.

41 40 Hermann Langerbeck, *DOX1S EPIKYSMIE* (1935), ha visto correctamente el horizonte común de este problema presocrático, según mi opinión.

42 41 N. del T. *Vernehmend-Sein.*

sobre todo, y, precisamente por ello, sin mezclarse con nada. Este su puro ser-por-sí le da la fuerza de ser cognoscente. ¿Qué otra cosa puede significar esto, sino que él es junto a todo ente, de modo que todo ente es, entonces, para él?[43]. Todas las críticas que Platón y Aristóteles han ensayado en referencia a este pensamiento del *Noûs* de Anaxágoras no pueden encubrir que el pensamiento platónico del *Eîdos* como el de la Presencia presente ha desarrollado, sin embargo, productivamente el pensar de Anaxágoras.

La dialéctica platónica se interpreta a sí misma como aquel procedimiento que también da cuenta de los presupuestos de los que parte el comportamiento dianoético del matemático en sus conocimientos. Pero no sólo el matemático hace presupuestos de los cuales parte sin cuestionarlos, sino que los hace todo hablante, esto es, todo aquel que se entiende con otro acerca de algo en el uso de las palabras[44]. Solamente en la medida en que con cada una de sus palabras él se refiere a lo mismo que el otro, llegará a entenderse sobre la cosa. Cada una de sus palabras, por consiguiente, encierra el presupuesto de una referencia idéntica consigo misma, es decir, el *Eîdos.* La dialéctica platónica asume este presupuesto, esto es, hace al mismo objeto explícito del que dar cuenta y sustrae, con esto, al uso del habla de las confusiones en el uso de las palabras, del κατ᾽ ὄνομα διώκειν.

Este es el sentido de la *diaíresis,* o sea, de la distinción metódica de las referencias y de sus derivaciones a partir de lo uno común. Platón vio allí el giro positivo del problema dialéctico de lo uno y lo múltiple.

Es el problema de la *méthexis,* de la participación, en el que no sólo se concibe conjuntamente la relación de las Ideas entre sí, sino también la del alma con la Idea. Pues la participación es, por cierto, la expresión para la relación de lo múltiple con lo uno de la Idea. Sin embargo, esta participación, que desde el presupuesto ontológico

---

43 42 *Cf. Cratilo* 412d ss. la etimología de δικαιον como la de lo que atraviesa y lo más veloz, "de modo que trata a todo otro como lo que permanece".

44 43 *República* 533 s.

45 44 N. del T. perseguir según el nombre.

aristotélico representa el encubrimiento metafórico de un auténtico problema, esto es, el del ser φύσει ὄντα, no es ningún problema para Platón, sino que formula únicamente el sentido de la Idea. Participación, en este sentido, es el ser-que del ente mismo. Sin embargo, que este ser-que del ente mismo, el *Eîdos,* el supuesto que se cree indispensable en toda comprensión, esté expuesto en verdad a la dialéctica de lo uno y lo múltiple, sólo eso es el propósito dialéctico de la doctrina de las Ideas. De allí que el *Parménides* de Platón no sea expresión de una fase crítica en el desarrollo de la doctrina platónica de las Ideas, sino la formulación central de su problema. *La unidad del Eîdos que es un ente para sí es una suposición juvenil, que al igual que la unidad del pensamiento eleático del ser debe ser superada.* El anciano Parménides se halla en un entendimiento secreto y sonriente con el futuro filosófico del joven Sócrates. El ser de lo uno no excluye el ser de lo otro y de lo múltiple, sino que lo incluye. Lo uno es sólo en tanto se diferencia de lo otro. Diferenciarse significa ser y significa Presencia en el alma, que lo reconoce y concibe. El *lógos* del alma es el *Lógos,* en el que lo uno se diferencia de lo otro y se relaciona con lo otro.

En el *Sofista* se recusa como una representación imposible que el ser del *Eîdos* sea inmóvil, irracional y sin vida. En la medida en que es reconocido tiene que ser móvil, ya que participa en el alma cognoscente y móvil. Pero ello no significa que el propio ser sea el ser del alma, que es ente-por-sí y cognoscente, sino, por el contrario, puesto que el ser se diferencia en sí mismo y, con ello, entra en la manifestabilidad de su ser-ésto-y-no-otro, tiene movimiento, tiene vida y es pensar. El alma no es por sí, sino que es participación en el ser, que en lo que es se lleva a destacarse y, con ello, a la enunciabilidad. Cada relación es *lógos,* es decir, es ser destacado de una referencia en la cual algo permanece. Como tal destacarse del ser interpreta la dialéctica platónica la Presencia en el *lógos* y da cuenta, con ello, del supuesto del *Eîdos.*

Por consiguiente, es la participación de las Ideas entre sí, en especial el entrelazamiento de los géneros superiores del ser que están presentes en todo lo que es y puede ser dicho, lo que hace posible el filosofar. La dialéctica de la imagen: ser lo que no es y no ser lo que

[46] *45 Metafísica* 911 a 20.

es, tan sólo repite la dialéctica del ser mismo, que también nunca es más que lo que todo otro no es; por consiguiente tiene el ser-que en lo que él no es. En el ser mismo se halla no solamente ser-uno, sino también la indeterminada dualidad de la diferencia. El ser del *Eîdos* es del modo de ser del número. Pero no es sólo de tal manera que pueda dar a partir de él *lógos,* sino que él mismo es *Lógos.* El *lógos* es, según su posibilidad, la imagen verdadera del ser, ya que es ser se configura en esta unidad de lo uno y lo múltiple. Platón cree con ello, en el *Sofista,* no sólo haber concebido la esencia del filósofo, sino también la del sofista, esto es, no sólo que puede haber *lógos,* sino también que puede haber *lógos* engañoso y falso. Pero es característico el hecho de que el descubrimiento de la apariencia[47] verdadera arroje sombra sobre la falsa y engañosa. La distinción entre la filosofía y la sofística queda finalmente sin comprender e incomprensible, ya que la dimensión de la dialéctica platónica permanece próxima al auténtico problema de la ἀλήθεια, de la manifestabilidad del ser, aún cuando ella quisiera entender su propia verdad a partir del apartamiento y superación de lo falso. Precisamente la provisionalidad en la que constantemente la filosofía platónica se mantiene y se supera es expresión de su proximidad a esta incomprensibilidad. La diferenciación que el filósofo hace de sí mismo respecto del sofista es, tal como nos enseña la *Carta Séptima* y como lo prueba toda la obra escrita de Platón, el nunca olvidado deseo de su filosofar. Que este filosofar no se entienda como un libre poder en el *lógos,* sino como un llevar-se-a-palabra del ser mismo, no es un misterioso tránsito de lo subjetivo hacia lo concretamente objetivo (Stenzel), ni tampoco un prejuicio animista respecto al "ser pensante", sino que se funda en el pensamiento eleático del ser como el de la Presencia reunida, esto es, en la relación de ser y desocultamiento (ser verdadero). Hasta tal punto el pensar platónico se halla en la proximidad del inicio. Bien es verdad que el pensar de las Ideas ve el ser-que y su correcta determinación; pero en tanto se comprende como dialéctica, supera precisamente este supuesto del pensar de las Ideas y no piensa el ser del ente, sino la entidad de este ser, como el ser verdadero que precede a toda recta determinación. *La dialéctica no piensa el ser (el ser-que) en el lógos, sino que ella piensa el ser mismo como lógos,* esto es, como el ámbito de desarrollo en el que y a través del que se mide el

[47] [46] N. del T. *Schein.*

tomar respecto del habla.

Pero aún se muestra la consecuencia de esta relación en el puesto destacado del ὄν ὡς ἀληθές, del ser verdadero, en la *Metafísica* aristotélica y con ella en toda la tradición del pensamiento metafísico. Por cierto, puede quedar en duda si, en la sistemática de la pregunta por el ser del ente desarrollada por Aristóteles, el capítulo décimo del libro noveno de la *Metafísica* ocupa el rango más elevado y si el ser verdadero es denominado lo más propiamente ser (τὸ κυριώτατα ὄν 1051b 1)[48]. Pero lo que en ese capítulo viene a lenguaje representa la conclusión necesaria para toda la teoría de la sustancia y su explicación a través del hilo conductor del *lógos.* Allí se trataba del λόγος αὐσίας , o sea, de la definición de la esencia, y el problema dominante era para Aristóteles justamente éste: cómo el qué-de-la-esencia[49] es uno y aún determinable en el *lógos.* El ser verdadero es comprendido, a partir de allí, como síntesis, esto es, la reunión en el *lógos* de lo que está reunido en la cosa. Tal como la unidad del discurso es una síntesis de palabras, así la unidad de la esencia es la síntesis de sus "partes". Pero ¿cuál es la verdad de lo sin parte, de lo simple y no compuesto, que precede a cada composición e interpretación? Ella no puede consistir ya en una correcta composición. Aristóteles habla aquí del mero nombrar y tocar. Pero tocar es la inmediatez de lo co-Presente. El concepto de ser se realiza más propiamente en lo Presente en sí mismo, en el ενεργεὶα ὄν. Lo que es así es uno sin partes, que ni surge ni perece, y que, como *Noûs* Presente a sí mismo, se piensa a sí mismo. Simplicio tiene toda la razón, cuando en su determinación del *Noûs* aristotélico ve regresar el concepto eleático del ser único[50]. No sólo que el concepto de la *enérgeia* excede la relación al movimiento -como enseña *Metafísica* IX-. formula también el ser como un ser a sí mismo referido. Vigilar, percibir y pensar -ejemplos estandard de Aristóteles— no son únicamente Presente, sino que lo son ya que hacen Presente. De allí que el poder que en sí mismo puede, al que

---

[48] [47] El curso del pensamiento del capítulo, de cualquier modo, se estructura de manera que este ser "propio" es ganado sólo expresamente al orientar el concepto de verdad sobre la rectitud de las proposiciones.

[49] 48 N. del T. *Wesens-was.*

[50] [49] Simpl. en *Física,* p. 87, 9 ss. (Diels).

Platón alude en el *Cármides* (168e), es sólo otra formulación para el ser del ente, que Aristóteles concibe como *enérgeia* pura, esto es, como Presente en sí mismo. Tampoco Aristóteles ve el ser del alma como un ser-por-sí distinguido, sino como Presencialidad del ente: como el "lugar de las Ideas" o "en cierto sentido el ente mismo".

La historia efectual del pensar eleático, que en lo que precede se ha seguido en tres dimensiones, resultó ser la prehistoria de la metafísica misma. Lo que en ella da la impresión de arcaica: que el ser sea pensado como la totalidad del ente, esto es, como el todo del mundo; que sea una totalidad de partes, tanto él mismo como su explicación en el *lógos;* que en él es el pensar y no lo es en el pensar mismo, ésto no es arcaico en el sentido de que aquí aún no se ha pensado hasta el fin, sino en el sentido de que aquí aún se piensa inicialmente. Estos arcaísmos manifiestan en su interna competenencia una cercanía a lo inicial, es decir, a una experiencia del ser que posibilita toda metafísica. Ella alcanza, en verdad, no meramente hasta Aristóteles y la forma escolástica de la metafísica; alcanza más bien hasta sus confines y más allá de ellos.

Pues es más que una casualidad el que esta prehistoria de la metafísica haya engendrado a partir de sí la dialéctica, por cuyo medio sucedió la consumación de la metafísica en el pensamiento de Fichte y Hegel. La dialéctica destructora de lo fijo del entendimiento, que ha desarrollado el idealismo especulativo, es la forma de reflexión de aquella dialéctica de los antiguos, en la que se conserva el pensamiento eleático del ser en la superación. También el pensamiento especulativo piensa el ser como un ente: el Espíritu. También el pensamiento especulativo quiere pensar la totalidad —lo que para el subjetivismo moderno significa ciertamente que quiere pensar la totalidad como el ser que abarca subjetividad y objetividad-, y así ve su tarea en la superación dialéctica de los opuestos abstractos. Por cierto, el pensamiento especulativo alcanza la dimensión del inicio en tan poca medida como en ella permanece el pensar de Platón y Aristóteles, que continúa el pensamiento eleático. Pero también da testimonio de ella en la intranquilidad de su superarse. Así permanece el final de la metafísica bajo la ley de su inicio.

EPÍLOGO DEL TRADUCTOR

Siguiendo una buena costumbre, el escrito que antecede fue presentado en conmemoración; la del 60 aniversario de Martín Heidegger. Discípulo de éste en Marburg, Gadamer da firmes pasos fuera de la posición que Heidegger conquistó sobre los griegos, aunque dentro de la hermenéutica que el filósofo inauguró, dándole un giro al pensamiento contemporáneo y devolviendo a la filosofía otra perspectiva del origen. El texto anterior pertenece a un tipo de filología que no se cierra en sí misma, es un ejercicio de pensamiento que elimina las parcelas entre filosofía y filología, que mantiene sus límites, y que, fundamentalmente, se ocupa de lo que los griegos son aún -y quizá hoy más que nunca- capaces de revelarnos.

Una década posterior a su libro *Platos dialektische Ethik* (1931), este breve ensayo procura ver la historia filosófica de los griegos a partir de sus "rasgos arcaicos", que en el estudio de 1931 no habían sido considerados en todo su alcance. La cruda pregunta que recorre de cabo a rabo la letra de Gadamer se clava en Platón. Visto quizá un tanto unilateralmente por Heidegger como el solo comienzo de la metafísica, aquí investiga el autor las huellas parmenídeas que palpitan en ese bello mundo, mezcla irrepetible de *mythos* y *lógos,* que es el universo platónico. De este modo, la disputa se traslada a Parménides, no con el fin de "corregir" una interpretación, de hacerla más abarcante, o de brindar pruebas contra ella, sino por la necesidad de mantener unido lo que pertenece a un mismo lugar, de saludar la memoria de lo que se transforma y conserva en Platón. Aquí se ocupa Gadamer de seguir los "rasgos arcaicos" que deja el ser como huellas, estigmas en nuestros ojos y en la historia. El escrito los asume no al modo de "momentos abstractos" de un devenir único de sentido, sino mejor como instancias dentro de la pregunta por el sentido del ser. El inicio y el confín se tocan ahora con otra perspectiva. ¿Qué hemos ganado y qué se nos ha ido?

El texto se interroga. Se pone en camino *hacia* el momento que situado a nuestras espaldas hoy nos resulta poco menos que invisible. Tras y a través de la bruma, el elixir griego aparece hoy insoportable, indecible. Nuestra palabra, plena de tecnicismos, en-

durecida y quebradiza, se parte porque no está lista para recibir el canto divino, al que, sin embargo, una vez atrevió a abrirse. Mas en su quebrarse deja libre un espacio que, entonces, emerge de sus entrañas vivas. En ellas late aún aquella antigua convivencia celebrada entre dioses y hombres, sellada en la escansión del vino nupcial, a cuya frescura y fluidez aspira nuestro tosco verbo. Entre el agua y la piedra, el poder de pasar y descomponer y el de concentrarse firmemente; entre estas dos orillas se inicia, sólo eso, un sobrio ejercicio del lenguaje que no aniquila ni inmoviliza, que invita a retirarse de él recogiéndole para esperar la mañana, cuando al pescador le llega el turno de volver a arrojar sus redes a las entrañas del mar.

Por nuestra indisposición es que la traducción —dejando de lado la inexperiencia y el azar del momento- no puede resultar un canto. Su rigidez y torpeza se mueve dentro de las pegajosas paredes metafísicas. El viejo adagio, que se burlaba del traductor y advertía frente a su tarea, tiene hoy vigencia, aunque con otro perfil. Nuestro dócil y en buena medida poco pensado castellano se endurece fatalmente; no obstante ésto sucede como por sí mismo, sin que se quiera ni se pueda tampoco evitar, como algo necesario y disgustante. Pero "dócil" no es lo mismo que "dúctil". Nuestra lengua cuesta. Aunque se procura aludir la traslación, se cae una y otra vez en ella. Gadamer escribe desde el confín de la metafísica y su verbo también cuesta. Endurecerlo es, en este caso, un camino hacia su suavidad, hacia su majestad propia de belleza. Que nuestra lengua nos *cueste* es ley de hoy.

Una traducción no metafísica debería pararse a pensar la diferencia de los mundos lingüísticos, dejar de lado la fidelidad -cosa perruna dice Hegel- y la literalidad. Elegir la palabra *correspondiente* significaría corresponder a lo dicho escribiendo la diferencia. En ésto, toda traducción se hace posible por lo común de dos mundos, y tal vez se imponga ello sin que lo sepamos cuando delante se halla nuestro mundo común (el griego). En el lenguaje se ha procurado mantener ello ante los ojos, aunque con insuficiente resultado. El ensayo se halla mediado por otro ensayo.

Las Notas del traductor, molestas a la lectura la más de las veces, tampoco pudieron evitarse. Ocupan el tradicional lugar de

confesión de criterios. Se ofrecen también versiones tentativas de algunos breves pasajes griegos, que no aparecen en su traducción alemana en el original. Las demás notas, numeradas de corrido junto a aquéllas, han sido puestas por el autor.

Finalmente, vaya aquí mi agradecimiento al Dr. Oscar Caeiro; a cuyo cuidado y persistente amabilidad -no siempre cultivados entre nosotros- debe mucho esta versión.

Sirva este epílogo como contribución —si alcanza- a la flecha que el *lógos* anterior ya ha lanzado. Flecha que, como el relámpago del efesio, ilumina y delimita lo que es, como el *onomázein* de Platón, cuya palabra nos gobierna (da medida) e impele.

Otoño de 1992, Córdoba.